ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e Année	Décembre 1953	No 312

EXPLICATION DU SAINT ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

(suite) (1)

Et c'est précisément ce qui suit :

QUOTQUOT AUTEM RECEPERUNT EUM DEDIT EIS POTESTATEM FILIOS DEI FIERI HIS QUI CREDUNT IN NOMINE EJUS QUI NON EX SANGUINIBUS NEQUE EX VOLUNTATE CARNIS NEQUE EX VOLUNTATE VIRI SED EX DEO NATI SUNT.

Pour expliquer ces paroles, ainsi que beaucoup d'autres de l'Ecriture, il faut noter quatre choses.

Primo, que le premier fruit de l'incarnation du Christ fils de Dieu est que l'homme est par grâce d'adoption ce qu'Il est par nature, selon ce qui est dit ici : *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, et, *IIe épître aux Corinthiens III*, 18 : « La face dévoilée, regardant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image de clarté en clarté ».

Secondo, que tout récipient et participant est, en tant que tel, nu, et en seule puissance passive, selon ce qui est dit ici : *quotquot autem receperunt eum.*

Tertio, que la puissance passive ou réceptive, universellement et naturellement, par là-même que quelque chose est

1. Cf. *Études traditionnelles*, nos de janvier-février, mars, avril-mai et octobre-novembre 1953.

en puissance, reçoit tout son être de l'objet et de lui seul, [et ne le reçoit pas] pas plus de son sujet que d'aucun autre sujet. Encore, l'être qu'elle reçoit est le même que l'être de l'objet, en tant qu'il est en puissance. Et c'est ce que dit le Philosophe, que non seulement dans les substances séparées de la matière mais aussi dans les corporelles, le sens et le sensible en acte sont identiques. En effet, bien que le sensible ne donne pas l'être à l'œil en tant qu'œil ou en tant qu'être, pas plus que l'œil ne donne l'être au sensible en tant qu'être — en cela le sens et le sensible sont en effet deux —, cependant, en tant qu'ils sont en acte, l'un voyant et l'autre vu, ils sont un ; c'est par un seul et même acte qu'ils sont, l'un voyant, et l'autre, vu. Aussi Augustin, au livre IX *De la Trinité*, chapitre XII, dit-il : « il faut tenir pour certain que tout objet de connaissance co-engendre dans le connaissant la connaissance de soi ». Si l'œil cesse de voir, l'objet cesse d'être vu ; et inversement, si l'objet cesse d'être vu, l'œil cesse de voir. Voir et être vu, c'est tout un, c'est la même chose ; autrement dit : ensemble ils commencent, se tiennent, tombent et se relèvent, ensemble ils naissent et meurent. Ni la nature, ni l'intellect, ni Dieu ne peuvent les séparer.

Aussi le Sauveur dit-il fort bien et très précisément : *Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum*, « En ceci consiste la vie éternelle, qu'ils Te connaissent, Toi seul » (*Saint Jean, XVII*, 3). Et en *Matthieu, VI*, Il nous enseigne à prier : « *sanctificetur nomen tuum* ». Le « nom », la connaissance de Dieu est « sanctifié » lorsque Lui seul est connu. En effet, comme on a dit, lorsque l'homme reçoit tout son être de Dieu seul, être, pour lui, ce n'est pas être pour soi mais être pour Dieu, pour Dieu, dis-je, en tant que principe que lui donne l'être et en tant que fin pour laquelle il est et pour laquelle il vit ; c'est s'ignorer soi-même et tout, si ce n'est Dieu et [tout] en Dieu, en tant qu'en Dieu et Dieu [en Dieu]. Augustin, au livre VI des *Confessions*, dit à Dieu : « Malheureux l'homme qui connaît toutes les autres choses et qui T'ignore, mais bienheureux celui qui Te connaît, même s'il

rectement selon les grammairiens pour mieux servir la vérité. C'est en effet des sangs du mâle et de la femme que naît l'homme : par « la volonté de la chair » il entend la femme, qui doit obéir et servir, de même que parfois par « esprit » il faut entendre l'homme, qui doit commander. « Vicieuse est la maison où la femme a autorité sur l'homme. Rien de pis qu'une telle maison ».

Encore, ce qui est dit ici, dans une première explication des paroles *in propria venit*, que Dieu est partout et en tous, enseigne moralement, *secondo*, que l'homme, pour être divin et déiforme, doit être partout, et uniformément en tous. En effet, Dieu est un, d'où vient le mot « uniforme ». Et, en outre, Dieu, comme il est dit au *Livre des Causes*, « existe en toutes choses selon une seule disposition, mais toutes les choses n'existent pas en Lui selon une seule disposition ». Il est donc clair que celui-là n'est pas uniforme au Dieu un, ni n'est dans les choses comme déiforme, qui n'est pas « en tout selon une seule disposition » ; bien plus, il est dans les choses, et même en Dieu, non pas déiformément mais selon la nature et la propriété des choses créées. Mais celui-là est partout qui n'est jamais ni nulle part — patrie ou maison — fixé par l'amour ; et celui-là est en tous qui n'est fixé par rien de tel ou de créé.

En outre, à propos de la seconde explication de ce qui est dit ici, *in propria venit*, notez, moralement, *tertio*, que plus on s'éloigne du multiple et tend à l'un, plus on est parfait et divin : « Tu t'inquiètes de beaucoup de choses, une seule est nécessaire », ou, selon l'exégèse d'Eckhart : « Tu t'inquiètes du multiple, l'Un seul est nécessaire. » (*Saint Luc X*, 41). Et encore : « si ton œil », ton œil, c'est-à-dire ton intention, « est simple, tout ton corps sera lumineux » (*Saint Luc*, *XI*, 34). Aussi est-il dit dans l'*Ecclésiastique*, *XI*, 10 « Mon fils, que tes actes ne se perdent pas dans la multiplicité », et dans le *Psaume IV*, 3 : « je n'ai demandé qu'une chose au Seigneur », « Unam », c'est-à-dire « unum », au neutre, selon le genre de la langue hébraïque, comme dit Jérôme.

Augustin, au livre I *De l'Ordre*, dit que « l'âme qui s'applique à beaucoup de choses poursuit avec avidité une pauvreté qu'elle ignore, et qu'elle ne pourrait éviter qu'en se séparant de la multitude ». Et plus loin : « On souffre d'autant plus la misère que l'on désire embrasser plus de choses. De même, en effet, que dans un cercle, si grand soit-il, il n'y a qu'un centre où tout converge et qui, comme par droit d'égalité, domine sur tout, et que celui qui veut sortir perd d'autant plus de choses qu'il tend vers un plus grand nombre, de même l'esprit qui se répand est frappé de tous côtés par une certaine immensité et arraché par une véritable mendicité, puisque sa nature le force de chercher partout l'un et que la multitude ne lui permet pas de le trouver ». Et dans le traité *De la Vraie Religion* il dit : « Le principe de tout n'est que l'un seul, dont vient toute unité ». Et plus loin : « Certes nous cherchons l'un, qui est plus simple que tout. Cherchons-le donc dans la simplicité de notre cœur ». Et plus loin encore : « Nous condamnons naturellement tout ce qui s'éloigne de l'unité et tend vers sa dissemblance. Ce qui laisse entendre qu'il existe... un principe d'unité de tout ce qui, sous quelque mode que ce soit, est un..., Verbe en Principe, et Verbe Dieu en Dieu ». La raison de tout cela est que l'un, « l'étant », le vrai et le bon sont convertibles. Donc, en s'éloignant de l'un, on déchoit du vrai, on déchoit du bon, on déchoit de Dieu. « Dieu est un ». En déchoyant du vrai, on choit dans le mensonge. « Vous aimez la vanité et cherchez le mensonge », dit le Psaume (*Psaume IV*, 3). En déchoyant du bon, on choit dans la malice. Le Psaume : « Vous avez préféré la malice à la bonté » (*Psaume Vulg. LI*). En s'éloignant de Dieu, on arrive au diable. *Jean VIII*, 44 : « Vous êtes fils du diable ». C'est ainsi que l'on peut expliquer *Tob. X* : « Ayant tout en toi seul », et cœtera. En effet, avoir l'un, c'est tout avoir, ce qui est, ce qui est vrai, et ce qui est bon. Cela éclaire ce qui est dit en *Jacques, II*, 10 : « Quiconque [a observé toute la loi et l'] a transgressé [e] sur un point s'est rendu coupable de tout ». En effet, par là que l'on s'éloigne de l'un, que l'on

offense l'un, que l'on abandonne l'un, on se rend coupable de tout. Or ce qui rend coupable de tout, c'est la vanité — « tout est vanité » (*Ecclésiaste, I*, 2) —, c'est la division, le nombre, la multitude — *Jacques, III*, « Nous péchons tous de multiple façon ». En effet, la multitude, offenseur et adversaire de l'un, est toujours péché, de nature ou de mœurs. Le Psaume : « Tu auras pitié de mon péché, car il est multiple » (*Psaume Vulg. XXIV*, 11). Tout péché est donc multiple en soi, même s'il n'est commis qu'une fois, parce que le multiple est chute de l'un, et par conséquent du bon, qui est convertible avec l'un. Aussi Jérôme, commentant l'*Ecclésiaste*, dit-il que le nombre pluriel est toujours pris en mauvaise part. J'ai parlé de cela tout au long en commentant le premier chapitre de la *Genèse*, à propos de l'œuvre du second jour.

Encore, à propos de la troisième explication de ce qui est dit ici, *in propria venit*, il faut noter, *quarto*, moralement, que celui qui veut trouver Dieu en soi doit nécessairement être fils de Dieu. En effet, le Père et le Fils sont ensemble, ils sont choses corrélatives. Et l'Esprit-Saint dans la Trinité procède du Fils. De même, en nous, il ne procède que des fils et n'est donné qu'aux fils. *Gal. IV* : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de Son fils ». Or nous sommes fils si nous faisons toutes nos œuvres par amour du seul bien en tant que bien. « Filius » vient en effet du grec « philos », qui est l'amour.

ECKHART

(A suivre)

Trad. du latin par CLÉMENT DEVILLE.

NATURE ET ARGUMENTS DE LA FOI

La foi est la conformité de l'intelligence et de la volonté aux vérités révélées : cette conformité est, soit formelle seulement, soit essentielle. La foi est croyance quand l'élément volitif prédomine sur l'élément intellectuel ; elle est connaissance ou gnose quand l'élément intellectuel prédomine sur l'élément volitif. Mais il y a aussi la certitude et la ferveur, celle-ci étant volitive et celle-là intellective : la ferveur donne à la croyance sa qualité spirituelle ; la certitude est une qualité intrinsèque de la gnose. Le terme de « foi » ne saurait avoir, ni le sens exclusif de croyance ou de ferveur, ni celui de science ou de certitude ; on ne peut dire, ni de la croyance qu'elle est toute la foi possible, ni de la connaissance qu'elle n'est point la foi.

Autrement dit, la foi, à quelque niveau qu'on l'envisage, a un aspect participatif et un aspect séparatif : participatif, parce qu'elle a pour sujet l'intelligence qui comme telle participe « verticalement » à la Vérité, et séparatif parce que l'intelligence est limitée « horizontalement » par son plan d'existence qui la sépare de l'Intellect divin. Sous le premier rapport, la foi est « certitude », soit que son objet s'impose à l'aide de preuves matérielles ou rationnelles, soit qu'il révèle sa nature dans l'intellection pure ; sous le second rapport, la foi est « obscurité », parce que le sujet croyant est existentiellement séparé de l'objet à croire. Ni la raison brute, — c'est-à-dire dépourvue, à cause de notre chute, de lumières supra-rationnelles, — ni *a fortiori* le corps, ne peuvent voir les mystères célestes.

L'intellection apparaît à l'exotérisme comme un acte rationnel prétendûment libre d'obscurité et faussement indépendant à l'égard de la Révélation. En réalité, l'obscurité de la connaissance intellective se distingue de celle de la raison par le fait qu'elle est, non liée à l'intelligence elle-même, mais à l'ego en tant qu'il n'a pas été transmué par la réalisation spirituelle ; la vision intellective, en effet, n'implique pas encore l'intégration de tout notre être dans la Vérité. Quant à la Révélation, l'intellection en vit, car elle en reçoit toute son armature formelle ; elle ne saurait remplacer la manifestation objective, prophétique, légiférante et traditionnelle de l'Intellect divin. On ne peut concevoir, ni un Maître Eckhart sans l'Evangile, ni un Shankarâchârya sans le *Vêda*.

Ceci nous amène à considérer qu'il est une foi qui peut augmenter comme il y en a une qui est immuable : la foi est immuable par le contenu et le nombre de ses dogmes, mais elle l'est aussi en vertu de l'immutabilité métaphysique de la vérité, ou encore, elle l'est dans la fermeté de la croyance personnelle ou dans l'incorruptibilité de la connaissance. Quant à la foi qui peut augmenter, elle peut être la confiance en l'absolue véracité de Dieu, ou la fidélité fervente à la Révélation ; mais elle peut être aussi, suivant les perspectives, la pénétration spirituelle des dogmes, donc la gnose.

Certains ne manqueront sans doute pas de faire remarquer que le mot « foi » comme synonyme de « gnose » perd tout son sens, puisque le « voir » s'oppose au « croire », c'est-à-dire, que la foi exige et l'obscurité de l'entendement et le mérite de l'adhésion libre ; mais cette distinction, qui est légitime à son niveau où elle reflète une situation réelle, présente l'inconvénient de restreindre la terminologie scripturaire en fonction de la perspective exotérique ; celle-ci ne saurait déterminer la portée de la Parole divine, bien que, inversement, la Parole divine modèle sa forme en tenant compte des nécessités de l'exotérisme, d'où son universalité. La foi, avons-nous dit, est l'adhésion de l'intelligence à la Révélation ; or, si l'exotérisme réduit l'intelligence à la seule raison

tout en remplaçant l'Intellect — dont il ne conçoit pas la nature supra-rationnelle — par la grâce, seul élément surnaturel selon lui, cette restriction d'opportunité ne saurait changer la nature des choses et abolir la faculté intellective là où elle existe; le concept de la « foi » garde donc nécessairement son illimitation interne et sa polyvalence spirituelle, car il ne peut être question, dans une civilisation religieuse, de dénier la foi à ceux dont l'intelligence dépasse les limites ordinaires de l'entendement humain.

Nous pouvons aussi nous exprimer de la manière suivante : l'exotérisme ignore — et doit ignorer — l'existence d'une faculté intellective « paraclétique », mais il ne peut admettre d'autre part que l'intelligence soit contraire à la foi de par sa nature ; or, ne pas exclure la raison du domaine de la foi, c'est implicitement ne pas en exclure l'intelligence totale, car la réduction de celle-ci à la seule raison n'est qu'accidentelle ; le caractère total de la foi implique donc une acceptation implicite de l'Intellect. Ce qui importe ici, ce n'est pas que la « foi » se distingue de la « science », mais qu'elle est l'adhésion totale de l'intelligence comme telle à la Vérité transcendante. Le concept de la foi est traditionnel, et l'Intellect existe ; par conséquent, ce concept doit avoir, à côté de son sens littéral et en quelque sorte collectif, la qualité d'un pur symbole ; il doit rester valable à tous les degrés possibles.

Maintenant, si la foi, étant une adhésion de l'Intelligence, s'identifie nécessairement en son centre à la connaissance, — dire que les bienheureux n'ont plus la foi signifie qu'ils ont la gnose, — il est évident que la connaissance ne s'identifie point à la foi au sens général de ce terme, car le « moins » peut symboliser le « plus » et non inversement, et l'existence scripturaire du mot « gnose » doit avoir une raison suffisante. Quoi qu'il en soit, les groupes humains se situant en dehors des dogmatismes sémitiques n'ont aucune raison d'englober — ou d'envelopper — le concept universel de la connaissance dans le concept particulier de la foi : les Hindous et les Jaunes n'ont pas de « foi », en ce sens que l'adhésion aux

Révélations n'a chez eux aucun caractère méritoire, la question de la liberté d'adhésion ne se posant pas pour eux. La nécessité d'une foi dogmatique répond à une tendance collective à nier le surnaturel en fonction d'une mentalité plus passionnelle que contemplative (1) et par là même rivée au « fait brut », d'où une philosophie qui conclut du sensible à l'Universel au lieu de partir de celui-ci pour comprendre celui-là.

Très importante pour l'Hindou — comme d'ailleurs pour tout homme spirituel — est la foi en tant qu'attachement fervent (*sharaddhâ*) à telle voie (*mârga*), tel maître (*guru*), tel concept du Divin (*ishta*) ; sans cette foi, la vie spirituelle lui paraît inconcevable ; mais, nous le répétons, la connaissance n'a pas à s'insérer chez lui dans un concept traditionnel à forme exotérique.

* * *

La foi s'impose, abstraction faite des impondérables de la grâce, en vertu de ses preuves : or, celles-ci peuvent se situer soit sur le terrain des faits, soit sur celui des idées ; dans le premier cas, la preuve est dans le miracle ou la prophétie, et dans le second, dans l'évidence intellectuelle. Ces deux genres de preuves ne s'excluent jamais, mais il y a prédominance de l'un sur l'autre ; quand le miracle prédomine — le fait surnaturel, l'interférence du Céleste dans le terrestre, — le côté intellectuel de la foi apparaîtra comme obscur, il sera essentiellement « mystère » ; quand c'est l'évidence qui prédomine, — l'idée métaphysique, la force irrésistible de la Vérité, — le côté existentiel de la foi, les faits sacrés, apparaîtront comme relativement secondaires, comme subordonnés à la Vérité qui les détermine par avance et les empêche de devenir les points culminants de la « mythologie » religieuse. En d'autres termes, une foi se distingue d'une

1. Il ne s'agit pas de la passion comme telle, qui est un fait généralement humain, mais de son intrusion dans le domaine de l'intelligence. L'égocentrisme et le sentimentalisme de la pensée, quelles que soient les allures de celle-ci, constituent incontestablement un trait occidental.

autre *foi*, non seulement par ses contenus, mais aussi par sa structure subjective, suivant qu'elle est centrée, soit sur la force persuasive du fait sacré, soit sur celle de l'idée révélée ; c'est là que réside la différence fondamentale entre les perspectives chrétienne et islamique. Toute religion comporte des preuves extérieures et des évidences intérieures ; la différence dont nous parlons est une question d'accent ou de prédominance, non de pur principe.

Le miracle et l'idée sont comme les pôles de la Révélation ; le miracle opère la grâce, et l'idée la certitude intellectuelle ; la grâce est une sorte d'intellection passive, tandis que l'intellection est une grâce active ou participative. Nous pourrions aussi dire ceci : la Révélation et l'Intellection sont les pôles de la foi, objectif ou macrocosmique l'un, et subjectif ou microcosmique l'autre ; mais la Révélation a également un aspect d'intellection, et l'intellection de son côté a un aspect de Révélation. En effet, la Révélation est comme l'intellection — ou l'intellect — de la collectivité, en ce sens qu'elle supplée à l'absence d'intuition intellectuelle, non chez un individu, mais chez une collectivité humaine soumise à des conditions données ; en revanche, l'intuition intellectuelle est comme la Révélation dans l'individu ; c'est-à-dire, ce qui est Révélation à l'égard d' « une humanité » (1) sera analogiquement intellection chez un individu, et inversement. Si *tout* homme possédait l'intellect, non seulement à l'état fragmentaire ou virtuel, mais comme faculté pleinement épanouie, il n'y aurait pas de Révélation, puisque l'intellection totale serait chose naturelle ; mais comme il n'en est plus ainsi depuis la fin de l'âge d'or, la Révélation est, non seulement nécessaire, mais même normative à l'égard de l'intellection particulière, ou plutôt à l'égard de l'expression formelle de celle-ci. Il n'y a pas d'intellectualité possible en dehors d'un langage révélé, d'une tradition scripturaire ou orale, bien que l'intellection

1. Toute Révélation s'adresse, en principe, à l'homme, donc à l'humanité ; mais en fait, elle ne concerne qu'« une humanité », à cause de la segmentation du genre humain et des incompatibilités mentales qui en résultent ; cette humanité partielle tient lieu du genre humain total.

puisse se produire, comme un miracle isolé, partout où la faculté intellective existe ; mais une intellection extra-traditionnelle n'aura ni autorité, ni efficacité. L'intellection a besoin de causes occasionnelles pour prendre pleinement conscience d'elle-même et pour pouvoir s'exercer sans entraves, en sorte que dans un milieu pratiquement dépourvu de Révélation, — ou oublieux des concomitances intellectuelles de la Parole révélée, — l'intellectualité n'existe en général qu'à l'état latent ; même là où elle s'affirme encore malgré tout, les vérités perçues sont rendues inopérantes par leur caractère trop fragmentaire et par le chaos mental qui les encadre. En tout état de cause, la Révélation est pour l'intellect comme un principe d'actualisation, d'expression et de contrôle ; c'est dire que la « lettre » révélée est pratiquement indispensable dans la vie intellectuelle, ainsi que nous l'avons déjà dit.

Nous avons fait allusion plus haut aux positions respectives du Christianisme et de l'Islam : les grands arguments extrinsèques de la foi chrétienne sont, « dans le temps », les prophéties, et « dans l'espace », les miracles ; l'avènement du Christ est lui-même le miracle par excellence. En revanche les arguments de la foi musulmane sont, tout d'abord l'évidence de l'Unité transcendante et créatrice, puis le caractère normatif et universel de la Révélation : celle-ci est normative parce qu'elle s'appuie sur les propriétés *naturelles* des choses, avec un réalisme qui met chaque chose à sa place et évite de confondre les domaines et les niveaux ; et elle est universelle parce qu'elle ne veut enseigner que ce qui a été enseigné de tout temps. « Dans l'espace », si l'on peut dire, l'argument de l'Islam est son caractère de norme, qui englobe à sa façon toutes les religions puisqu'il en retrace les positions essentielles, et « dans le temps », l'argument sera la continuité ou invariabilité du Message, c'est-à-dire le fait que tout Message précédent, d'Adam à Jésus, n'est autre que la soumission (*islâm*) à l'Un (*Allâh*). « Dans l'espace », l'Islam apparaît donc comme un schéma polyvalent ; « dans le temps », il

se présente comme une restauration de ce qui a été avant lui, depuis la création de l'homme. Notons bien qu'on pourrait formuler des choses tout à fait analogues, *mutatis mutandis*, en partant de la gnose chrétienne : le mystère du Verbe englobe en effet toute Révélation possible, toute vérité se manifeste nécessairement en fonction du Christ et sur son modèle ; cette perspective est néanmoins plus voilée que la perspective correspondante dans l'Islam, en raison de la prédominance du fait historique ; il est vrai que Mohammed apparaît, lui aussi, comme un tel fait, mais la perspective unitaire de l'Islam comporte un caractère extrinsèquement « niveleur » qui atténue beaucoup l'unicité terrestre du Prophète (1). L'« unification » (*tawhîd*) que comporte l'Islam s'accompagne d'un « nivellement » dans le temps et dans l'espace ; comme l'Unité détermine et absorbe tout, aucun fait ne peut être « absolument unique ». L'avatârisme hindou et bouddhique a un caractère analogue.

* * *

D'après Ibn Hanbal, quiconque prétend que la foi tout entière est créée, est un infidèle ; l'élément incréé de la foi se retrouve dans la gnose du Christianisme, et aussi, mais en mode objectif ou « séparatif », dans la grâce comme l'entendent les Orthodoxes. Pour les Sâlimiyah — école fondée par le Soufi Sahl Et-Tustarî — la sagesse est identique à la foi : « Dieu est Foi », c'est-à-dire Sagesse ou Intellect ; la perfection de la foi — l'union — consiste à prendre conscience du « Moi », perspective qui rejoint celle des Védantins. Dans le même ordre d'idées mais sur un plan plus extérieur, certains théologiens musulmans n'hésitent pas à affirmer que la

1. Ainsi, l'attestation que « Mohammed est l'Envoyé de Dieu » (*Muhammadun Rasûl Allâh*) englobe, selon la théologie musulmane, l'attestation de tous les Envoyés ; d'autre part cependant, le fait que le Prophète est le dernier de la lignée et le « Sceau de la Prophétie » (*Khâtam-en-nubuwwah*) introduit dans l'Islam quelque chose de cette « unicité de la manifestation » qui caractérise le Christianisme, et qui doit se retrouver dans toute religion à un degré ou un autre, la religion ayant par définition un caractère « central ».

foi n'est valable qu'à condition que ses preuves intellectuelles soient connues (1), ce qui montre que la foi a ici ses racines dans l'évidence, dans le pôle interne, non dans le fait historique ; pourtant, l'« obscurité » de la foi se trouve maintenue ici du fait qu'il s'agit *a priori* d'exotérisme : « Aucune imagination ne l'atteint, aucune raison ne le comprend, aucune créature ne lui ressemble », dit le célèbre traité théologique d'Ahmed Et-Tahâwî, et : « Celui qui désire savoir ce qui lui est fermé et dont la raison n'est pas satisfaite avec la résignation, est séparé par son désir même de l'Union à

1. Nous pourrions parler ici de « preuves rationnelles », mais il faut tenir compte de ceci : de même que, dans la théologie catholique, l'intelligence est « accidentellement » la raison à cause d'un état de fait collectif, de même l'évidence, dans la théologie musulmane, est « accidentellement » rationnelle à cause du plan même de l'exotérisme. D'après Abû Abdallâh Es-Sanûsî (qu'il ne faut pas confondre avec le fondateur, beaucoup plus tardif, de la confrérie sénoussite), « le jugement intellectuel opère essentiellement selon trois modes, conformément à ses objets : le nécessaire, l'impossible et le possible. La nécessité est ce dont l'absence est inconcevable ; l'impossibilité est ce dont l'existence ne se conçoit pas ; la possibilité est ce qui, d'après l'intelligence même naturelle, peut être ou ne pas être. Or, tout homme soumis au devoir de la foi (c'est-à-dire tout être humain ayant atteint l'âge de raison) a aussi le devoir, selon la Loi divine, de savoir ce qui doit être affirmé (nécessairement) au sujet de Dieu, puis ce qui (étant impossible) ne doit pas être affirmé à son sujet, et enfin ce qui (étant possible sans être nécessaire) peut être dit de Dieu (sous tel ou tel rapport) ». (*Aqîdat ahl et-tawhîd eç-çughrâ*, « Petit Catéchisme »). — Une autorité plus tardive, Mohammed El-Fudâlî s'exprime ainsi : « Tout Musulman doit connaître cinquante dogmes, dont chacun avec ses preuves générales et (même) particulières ; d'après la doctrine dominante la preuve générale suffit. Quand par exemple quelqu'un demande : *quelle est la preuve de la réalité* (l'« existence », *wujûd*) de Dieu ? la réponse sera : les créatures. Celles-ci prouvent-elles la réalité de Dieu par leur contingence ou par leur devenir dans le temps ? Or, si l'homme questionné n'indique pas cette distinction, mais se contente de la référence aux créatures, sa preuve sera générale, ce qui suffit au point de vue de la Loi. La foi selon l'autorité (d'autrui), c'est admettre les cinquante dogmes sans connaître leurs preuves générales et particulières. Quelques-uns (les Asharites) ont été d'avis que la foi selon la (seule) autorité décèle une connaissance (légalement) insuffisante de la foi (révélée), par exemple Ibn El-Arabî (le juriste, non le Soufi) et Es-Sanûsî (le théologien) ; d'après eux, la foi selon la (seule) autorité est de l'infidélité (*kufr*). » (*Kifâyat el-awâmmi fîmâ yajibu alaihim min ilm el-kalâm*, « *Catéchisme suffisant* »). Plus loin dans le même traité, nous trouvons la déclaration suivante : « Par la compréhension (des preuves de Dieu), le Musulman (sain d'esprit) quitte les liens de la foi d'autorité ; celui qui n'a que cette foi (aveugle) tombe dans le feu éternel, d'après la doctrine d'Ibn El-Arabî et d'Es-Sanûsî ». Ce qui nous importe ici n'est pas la divergence au sujet de l'enfer, — les rigoristes ont raison au cas où l'ignorance des preuves canoniques est le fait d'une négligence volontaire due à l'indifférence et à l'orgueil, — mais la désapprobation unanime de la foi aveugle. Cette foi d'autorité (*îmân al-muqallid*) est toutefois considérée comme suffisante pour le simple par les théologiens hanéfites et malékites.

Dieu, du savoir pur et de la foi véritable ; il oscille entre l'infidélité et la foi... (1) » Ceci n'est pas une négation de la gnose, car il faut distinguer entre « comprendre » ce que l'Intellect révèle, et « vouloir comprendre » ce qu'il ne révèle pas ; toute la distinction est ici dans l'écart entre la « compréhension » et le « vouloir », ou entre le « prophétisme » et le « prométhéisme », toutes proportions gardées ; on peut interdire, non de connaître, certes, mais de chercher à découvrir par des raisonnements ce que la raison est incapable d'atteindre par ses propres moyens. Les droits de l'intellection restent imprescriptibles : un *hadîth* enseigne, en effet, que « Dieu n'a rien créé de meilleur que l'intelligence, ni rien de plus parfait ni de plus beau ; les bienfaits que Dieu accorde sont dus à elle (puisqu'elle détermine le libre arbitre) ; la compréhension vient d'elle, et la colère de Dieu frappe celui qui la méprise ».

Le Christianisme met l'accent sur la grâce sans toutefois exclure le concours de la raison, puisque celle-ci existe, tandis que pour l'Islam la raison se trouve dans une position de connexion nécessaire avec la foi, et préfigure à sa manière l'intellect. Pour le Christianisme, les bienheureux du Ciel n'ont plus la foi, étant donné qu'ils ont la vision béatifique : croire, c'est essentiellement accepter sans voir. L'Islam, tout en admettant évidemment cette définition, — mais dans le sens d'une accidentalité terrestre, non d'une essence, — insiste plutôt sur le contenu et notre rapport avec celui-ci : comme ni ce contenu, ni notre union à ce contenu ne cessent dans l'au-delà, bien au contraire, la foi est commune aux habitants de la terre et du Ciel. Elle est, ici-bas, « acceptation »

1. De même, Abû Zayd El-Qayrawânî enseigne dans sa *Risâlah* : « Parmi ces obligations est la foi par le cœur, et l'attestation par la langue, concernant *la vérité que Dieu est une* Divinité unique : Il n'y a pas de divinité hormis Lui, qui n'a point de pareil, point d'égal, point de fils ni de père, point de compagne et point d'associé ; Il n'a ni de commencement ni de fin ; l'essence de ses qualités échappe à la description des hommes ; les réflexions humaines ne peuvent le contenir. *Ceux qui réfléchissent tirent un enseignement* de ses signes (*âyât*, les symboles de la nature) ; mais ils ne peuvent pénétrer son Essence, ni comprendre quelque chose de sa Science en dehors ce de qu'il permet ».

et « conviction », et elle augmente ou diminue, non en ce qui concerne ses contenus, mais uniquement au point de vue de la certitude ; l'acceptation est dogmatique et statique ; la conviction est spirituelle et dynamique, elle n'est soumise à aucune restriction exotérique. « Il n'y a qu'une (seule) foi : les fidèles sont égaux en principe (par l'acceptation de la vérité) ; la prééminence parmi eux ne dépend que de la sincérité (de la conviction) et (par conséquent) de la mortification des passions » (Et-Tahâwî) (1).

Le mot « sincérité » (*ikhlâç*) désigne ici la tendance vers la vérité la plus intérieure et la plus pure (*haqîqah*) ; le contraire de cette sincérité est l'hypocrisie (*nifâq*). De même que la sincérité est synonyme d'approfondissement intellectuel et spirituel, de même l'hypocrisie est-elle synonyme de superficialité et de tiédeur, et c'est pour cela qu'on appelle hypocrite » (*munâfiq*) celui qui professe une opinion portant même indirectement atteinte à la doctrine de l'Unité ; autrement dit, l'hypocrite est celui qui est moralement ou intellectuellement « inconséquent », la « sincérité » étant « l'esprit de suite », mais « en profondeur ».

La foi musulmane englobe à sa manière ce que le Christianisme appelle les « vertus théologales » (2); et aussi la vertu agissante, car les actes vertueux sont mis en connexion avec la foi en ce sens qu'ils l'augmentent, — sous le rapport de la « conviction » ou « sincérité », non sous celui de l'« acceptation » dogmatique, — tandis que les actes de désobéissance

1. A propos des noms et mots appartenant à des langues non-européennes, nous nous permettons d'attirer l'attention sur le fait que, dans la transcription que nous avons adoptée et qui est la plus répandue, les consonnes se prononcent *grosso modo* comme en anglais (mais *kh* comme le *j* espagnol), et les voyelles comme en italien, ce qui aura au moins une valeur approximative. Ainsi, on lira Tahhaoui pour Tahâwî, Sanoussi pour Sanûsî, Kaïraouani pour *Qayrawânî*. Chankaratcharia pour *Shankarâchârya*.

2. Foi, espérance et charité. La foi a pour sujet l'intelligence, et secondairement la volonté : elle concerne Dieu en tant qu'il est l'auteur de la grâce (ici-bas) et de la gloire (dans l'au-delà). L'espérance et la charité ont pour sujet la volonté : l'espérance concerne Dieu en tant qu'il est notre béatitude, et la charité le *concerne* en tant qu'il est parfait et aimable en lui-même.

l'amoindrissent (1). « Il n'y a point de foi (*imân*) sans soumission (religieuse, *islâm*) — dit Abû Hanîfah — et point de soumission sans foi ». Selon un *hadîth*, « la foi la plus excellente est d'aimer celui qui aime Dieu, de haïr celui qui hait Dieu (2), d'employer la langue sans arrêt à répéter le Nom de Dieu, de faire aux hommes ce que vous voulez qu'ils vous fassent et de rejeter pour d'autres ce que vous rejetez pour vous-mêmes ». Or, ce qui rend la foi plus excellente, c'est la vertu (spirituelle, *ihsân*) : c'est grâce à elle que la foi aboutit au « connaître » qui est « être », à l' « unicité (ou indivisibilité) de la Réalité » (*wahdat El-Wujûd*).

* * *

Qu'une preuve religieuse semble s'adresser *a priori* à la raison, ne saurait signifier qu'elle est par là même purement rationnelle, voire rationaliste, c'est-à-dire que sa conclusion n'est garantie par aucun facteur transcendant ; l'argument canonique, s'il s'adresse en premier lieu à la raison puisqu'il doit tenir compte de divers degrés d'entendement, n'en est pas moins garanti dans sa vérité intrinsèque par deux facteurs proprement « surnaturels », à savoir, d'une part la Révélation, qui le contrôle, et d'une part l'intellection, dont il procède ; les deux facteurs sont universels et non individuels, le premier d'une manière « objective » par rapport au microscosme humain, et le second d'une manière « subjec-

1. « Il faut croire que la foi consiste en attestation par la parole, en pureté du cœur, et en actes des organes (de sensation et d'action) ; qu'elle augmente ou diminue en proportion des œuvres, celles-ci pouvant entraîner la privation ou l'enrichissement de la foi ; que l'attestation orale de la foi n'est parfaite que quand elle s'accompagne d'actes ; qu'aucune parole et aucun acte ne valent que par l'intention ; que paroles, actes et intentions ne valent que si elles sont conformes à la pratique traditionnelle » (*sunnah*, enseignement et exemple du Prophète). (La *Risâlah* d'El-Qayrawânî).

2. Dans le sens — du reste évangélique — d'une « moindre charité » ou d'une « charité conditionnelle ». La charité n'oblige pas à l'amour de l'erreur et du vice ; il faut aimer les hommes en tant que tels, mais non en tant qu'ils sont mauvais, c'est-à-dire qu'ils haïssent Dieu. L'Evangile demande de « haïr » les parents en fonction du seul amour de Dieu, bien qu'il exige de toute évidence, sous un autre rapport, de les englober dans l'amour du prochain en raison de l'amour que Dieu a pour l'homme.

tive », c'est-à-dire « intérieure » par rapport au dogme, qui vient « d'en-haut ». La philosophie profane ignore, non seulement la valeur de vérité et d'universalité de la Révélation mais aussi la transcendance de l'intellect pur (1) ; elle ne comporte donc aucune garantie de vérité sur aucun plan, car la faculté toute humaine qu'est la raison, dès lors qu'elle est retranchée de l'Absolu, se trompe volontiers même sur le plan des relativités. L'efficacité du raisonnement est essentiellement conditionnelle.

Les preuves traditionnelles des dogmes sont irréfutables dans le cadre de la mentalité à laquelle elles s'adressent ; mais elles perdent, soit entièrement, soit partiellement, leur raison suffisante en dehors de cette mentalité et des formulations dogmatiques qui lui correspondent. Notons qu'une mentalité collective ne coïncide pas toujours avec un groupe ethnique (2), mais qu'elle relève aussi de certaines conditions psychologiques et spirituelles qui peuvent survenir dans les races les plus diverses et sans aucun lien apparent entre elles ; ce sont ces conditions psychologiques — quelles que soient leurs causes — qui déterminent le « style mental » de l'humanité respective. Ce style se caractérise, entre autres, par tel besoin de causalité ; aussi la dialectique traditionnelle s'adresse-t-elle, non au « problématisme » d'un individu, mais à la mentalité naturelle d'une collectivité, c'est-à-dire

1. Par exemple, la formule cartésienne *Cogito ergo sum* n'est ni conforme à la Révélation, ni *consécutive à une intellection directe : elle n'a pas de base* scripturaire, puisque d'après l'Écriture le fondement de l'existence est l'Être, non une expérience quelconque, et elle n'a pas d'inspiration, puisque la perception intellective directe exclut un raisonnement tout empirique. Le *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* de Locke est faux sous les *deux mêmes rapports ; premièrement, l'Écriture fait dériver l'intellect* de Dieu et non du corps, — car l'homme, « fait à l'image de Dieu », se distingue des animaux par l'intelligence, non par les sens, — et deuxièmement, l'intellect conçoit des réalités qu'il ne discerne pas *a priori* dans le monde, bien qu'il puisse en chercher *a posteriori* les traces dans les perceptions sensibles.

2. Le conditionnement mental du Christianisme ou de l'Islam est beaucoup moins ethnique que celui du Judaïsme ou du Confucianisme, bien que l'héritage racial ne *disparaisse sans doute jamais* ; l'Europe a été « judaïsée » par le Christianisme, comme l'Asie a été partiellement « arabisée » par l'Islam, mais ces influences raciales *n'étaient possibles qu'en fonction* de conditions psychologiques beaucoup plus générales.

à un besoin de causalité qui sera agréé par Dieu, si l'on peut dire.

Quand nous disons qu'une preuve de Dieu est *intrinsèquement* irréfutable, il va sans dire que nous ne tenons aucun compte de sa vulnérabilité apparente, car il est évident qu'un raisonnement artificiel peut toujours *tout contredire* ; ceci ne nous intéresse à aucun degré, pas plus que la possibilité physique de jeter au feu un livre sacré. Il convient de ne jamais perdre de vue ces trois points essentiels : premièrement, qu'une vérité n'est pas vraie parce qu'on peut la démontrer, mais parce qu'elle correspond à une réalité ; deuxièmement, qu'il n'y a pas de démonstration possible qui puisse satisfaire tout besoin de causalité, étant donné que ce besoin peut être artificiel ; troisièmement, que celui qui ne sera pas satisfait d'une démonstration doctrinale pourra toujours prétendre que telle vérité — qui pour lui sera une hypothèse — n'a pas été démontrée, ou qu'elle est fausse en soi, et ainsi de suite. Mais toute démonstration d'une vérité est toujours accessible, en principe, à celui qui connaît cette vérité d'une façon directe, même si les contingences dialectiques appartiennent à un système de pensée autre que le sien.

* * *

Un exemple du caractère relatif ou conditionnel des preuves canoniques est le texte suivant de Fudâlî : « Dieu ne se sert dans aucune activité d'un instrument. Il est l'Indépendant (*Ghaniy*) au sens absolu. La preuve (de l'Unicité divine) montre, en outre, qu'aucune chose extra-divine ne peut être réellement causative, par exemple le feu en brûlant ... c'est plutôt Dieu qui crée le brûlement dans l'objet saisi par le feu, et à cette occasion même ... Celui donc qui croit que c'est le feu qui cause le brûlement en vertu de sa nature, est un infidèle (parce qu'il nie l'unicité de la Cause divine en associant à celle-ci une autre cause) ... Et celui qui croit que le feu cause le brûlement en vertu d'une force particulière que Dieu

créerait en lui, est un égaré et un hypocrite (1), puisqu'il n'a pas saisi le sens propre de la doctrine de l'Unicité de Dieu ». Nous avons ici un exemple frappant de l'esprit d'alternative caractéristique de la mentalité sémitique et occidentale : pour pouvoir affirmer un aspect essentiel de la vérité, il faut nier d'autres aspects, qui pourtant ne porteraient nulle atteinte au principe à démontrer. La théorie islamique de l'Unicité causative est très juste dans son contenu positif, mais sa formulation théologique serait inacceptable pour un Chrétien ou un Hindou : pour le premier, parce que sa religion trinitaire n'a pas à insister sur l'Unicité causative, et pour le second, parce que l'esprit d'alternative occidental ne le concerne pas. Mais le Sémite pur doit toujours parer au danger d'une divinisation de forces naturelles, exclusive de l'Unité ontologique.

Un autre exemple : « La quatrième qualité qui revient nécessairement à Dieu (Dieu étant, premièrement réel, deuxièmement sans origine, troisièmement sans fin) est l'altérité par rapport aux choses temporelles (créées) ... Si Dieu ressemblait à une chose temporelle en un point quelconque, il devrait être lui-même aussi temporel que cette chose ; car ce qui est dit de l'une des deux choses qui coïncident dans le genre, vaut aussi pour l'autre ... Dès lors que la condition temporelle est niée pour Dieu, son altérité par rapport aux choses temporelles est affirmée. Par conséquent, il n'y a aucune similitude, en aucun point, entre Dieu et les choses temporelles. Ceci est la preuve générale dont la connaissance est un devoir religieux pour tout Musulman » (Fudâlî). Ici encore, l'esprit d'alternative apparaît avec netteté : l'idée que Dieu en tant que tel, en tant qu'Essence, est absolument autre que le monde, exclut ici l'idée — pourtant tout aussi vraie, mais indépendante de la perspective unitaire — que les

1. Nous rappelons que l'« hypocrisie » est synonyme de superficialité et s'oppose à la « sincérité » ; l'attestation de l'Unité (*lâ ilaha illâ Llâh*) est censée obliger le croyant « sincère » (*mukhliç*) de voir les choses à la lumière de l'Unité.

choses peuvent, ou doivent même, ressembler à Dieu sous le rapport de ses Qualités, sans quoi il serait impossible d'affirmer, avec le Koran, que « Dieu est la Lumière des Cieux et de la terre » ; un Hindou irait même jusqu'à dire que la lumière visible « est » — sur un plan déterminé de manifestation — la Lumière divine. Bien entendu, les preuves canoniques de l'Islam sont tout ce qu'elles doivent être, puisqu'elles s'adressent à telle mentalité collective ; elles sont nécessairement disposées en vue d'éviter des erreurs dont la possibilité réside dans la mentalité envisagée. Le métaphysicien, lui, rejoindra aisément les aspects complémentaires et correctifs des preuves en question, en se basant sur les formules du Koran ; les textes sacrés ne sont jamais à la merci des contingences mentales.

Le fait que l'existence même du symbolisme — et celui-ci est fondé par définition sur les analogies réelles entre les ordres cosmique et divin — contredit ce que la preuve citée a d'exclusif, n'a pas pu échapper aux théologiens ; ils répondraient à cette objection que la luminosité physique est d'une nature totalement différente de la Lumière divine, ce qui suffit pour le simple mais ne résout rien, puisque la terminologie même prouve qu'il y a analogie, donc « identité relative ». Dire que Dieu est Lumière, mais que la lumière ne ressemble en rien à Dieu, est une contradiction pure et simple ; on pourrait dire toutefois que la Lumière divine diffère absolument de la lumière créée, tandis que la lumière créée ressemble à la Lumière divine, formule elliptique qui logiquement peut apparaître absurde, mais qui renferme une doctrine d'autant plus profonde. En tout état de cause, l'emploi d'un même mot pour désigner une qualité créée et une qualité incréée prouve qu'il n'y a pas sous tout rapport une différence totale ; peut-être pourrait-on, pour faire justice à toutes les nuances, s'exprimer par négation en disant que, si le soleil est lumineux, Dieu sera « non-obscur », subtilité qui est loin d'être vaine pour celui qui la comprend. Les précautions dialectiques sont toujours nécessitées par un ni-

veau d'entendement trop rationnel ; si l'on parlait à des sages ou à des hommes de l'âge d'or, on pourrait sans hésitation dire que « la lumière est Dieu », on pourrait même « adorer le soleil », en apparence tout au moins.

Mais considérons maintenant un exemple tiré du Christianisme : « *Si quelqu'un dit que les choses finies, soit corporelles*, soit spirituelles, ou au moins les spirituelles, ont émané de la divine Substance, ou que la divine Essence, par ses manifestations ou évolutions, devient toutes choses, ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini qui, en se déterminant, constitue l'ensemble des choses qui se divisent en genres, en espèces, ou en individus, qu'il soit anathème ». (*De Deo*, can. 3 et 4). Ici encore, nous voyons apparaître les contraintes de l'esprit d'alternative, c'est-à-dire l'inaptitude de la raison de cumuler des vérités antinomiques, d'où le choix de l'aspect le plus important — ou le plus opportun — au détriment des vérités plus ou moins secondaires. En réalité, le fait que le monde n'est en aucune façon la Substance divine comme telle n'empêche point que la substance cosmique soit à sa manière une modalité de la Substance métacosmique, sans qu'il y ait réversibilité : la Substance de Dieu n'est aucunement affectée, ni dans un sens extensif ni dans un sens réductif, par la substance du monde ; cette dernière est « d'une certaine manière » quelque chose de la Substance divine, mais celle-ci n'est en aucune manière celle-là. Le pot est de l'argile, l'argile n'est pas le pot ; seule la doctrine des degrés de Réalité peut rendre compte de ce jeu de rapports métaphysiques. Mais ce qui compte, pour la théologie, c'est d'empêcher que la raison, à laquelle elle s'adresse en général, suive ses limitations naturelles en face des mystères et attribue au monde une qualité directement divine ; la raison, de par sa nature, n'a pas de vision simultanée des réalités qui la dépassent, en sorte que les expressions antinomiques l'induisent facilement en erreur. La raison connaît comme l'homme qui, en marchant, explore un paysage par découvertes successives, tandis que l'intellect contemple le même paysage

du haut d'une montagne, — image inadéquate sous plusieurs rapports, mais néanmoins instructive quant à l'essentiel. La raison est capable de cumuler des perspectives divergentes sur son propre terrain, celui de la nature, ou du général, mais elle en devient incapable au delà de ce plan ; or la théologie ne saurait présupposer l'intellection directe ; elle est essentiellement déterminée par trois facteurs : le dogme, la raison et la collectivité.

* * *

Maintenant, si telle forme d'évidence — non l'évidence en soi — ne saurait être polyvalente, les réceptacles humains étant providentiellement divers, on peut en dire autant de la valeur persuasive d'un argument tiré de l'objet historique et miraculeux de la foi : nous voulons dire que le caractère surhumain et parfait de l'Homme-Dieu ne fournit pas un argument absolu contre les doctrines sacrées relevant d'une autre perspective, pas plus que ne le fait l'évidence du témoignage islamique de l'Unité (1). En effet, il faut distinguer, chez l'Homme-Dieu, la nature surhumaine d'avec la forme ou la fonction terrestre ; la fonction du Christ ayant été la Rédemption, donc le sacrifice, il ne pouvait pas ne point souffrir, bien que, au point de vue bouddhique par exemple, pour lequel la souffrance est essentiellement la rançon de l'imperfection existentielle, cette passibilité apparaisse comme une imperfection ; ceci ne signifie en aucune manière que le Bouddhisme ne permette pas de comprendre la fonction exprese que revêt pour le Christ la souffrance, donc la passibilité, mais uniquement que la perspective bouddhique part d'une vérité où la position humaine du Christ n'apparaît pas *a priori* sous un aspect intelligible de perfection. L'inverse est vrai également, et par la force des choses : pour la pers-

1. Juifs et Chrétiens diront qu'ils ont la même évidence, mais il s'agit ici de la *fonction* qu'assume cette évidence dans la perspective spirituelle. Le Judaïsme met l'accent sur le pacte du Dieu unique avec son peuple élu, et le Christianisme voile l'Unité dans la Trinité ; mais dans les deux cas, la compréhension métaphysique de l'Unité n'est pas en cause.

pective chrétienne, la position du Bouddha a un aspect d'imperfection à cause du caractère apparemment « rationnel » et « empirique » de la voie du Bouddha, et en dépit de la sérénité impassible du Bienheureux, laquelle apparaîtra comme un stoïcisme philosophique. Des remarques analogues peuvent s'appliquer à chacun des grands Messagers, notamment aussi au Prophète ; celui-ci apparaît, au point de vue chrétien, comme trop « terrestre », alors que cet aspect, dans la mesure où il correspond à une réalité et qu'il perd alors tout sens péjoratif, résulte du caractère particulier de la mission mohammédienne ; celle-ci consiste à réintégrer l'humain dans l'universel plutôt que d'introduire le divin dans l'humain ; au delà des formes et dans la vérité essentielle, il n'y a là aucune différence. Si l'Islam ne mésinterprète pas le Christ comme les Chrétiens mésinterprètent le Prophète, c'est parce que la personne de Jésus a sa place dans le dogme musulman ; cependant, le Christ, tout en étant vénéré en Islam comme « Esprit de Dieu » (*Rûh Allâh*) et « Sceau de la sainteté » (*Khâtam el-wilâyah*), n'apparaît point dans cette perspective comme « Dieu », ce qui, au point de vue chrétien, équivaut à une négation foncière. Mais notre intention n'est pas de nous étendre sur ces divergences ; l'essentiel c'est ici un certain aspect de « non-perfection » — et il n'y a aucune commune mesure entre celle-ci et les imperfections humaines ! — qui apparaît par nécessité métaphysique dans la *fonction* extérieure de l'Homme-Dieu. Nous pouvons illustrer cette vérité à l'aide de l'exemple suivant : si nous partons de l'idée que le cercle est la figure géométrique parfaite, mais que, en même temps, il doit y avoir des formes différentes de perfection, nous devons conclure qu'aucune ne puisse être l'autre, — sans quoi elles ne seraient pas différentes les unes des autres, — et que, par conséquent, aucune ne puisse être le cercle ; cependant, chacune des figures géométriques simples est parfaite, sans restriction, par rapport aux figures complexes et asymétriques, qui représentent ici les hommes ordinaires. Nous dirons donc que chaque Homme-

Dieu est intérieurement le cercle, mais qu'il se manifeste par la force des choses comme une forme moins parfaite par rapport au cercle ; cette forme exprimera toutefois la perfection circulaire, en ce sens que chaque forme géométrique fondamentale — croix, carré triangle, spirale, pentagramme — s'inscrit dans le cercle et manifeste à sa manière la vérité de celui-ci. Par conséquent, la passibilité de fait — non de principe — de l'homme Jésus est conditionnée par sa mission sacrificielle ; c'est d'ailleurs sur cette passibilité — non sur l'impassibilité de principe ni sur la connaissance transcendante — que s'appuient les principaux courants de la mystique latine. Afin de prévenir tout malentendu en ce qui concerne la nature humaine de l'Homme-Dieu, et même le problème de l'impassibilité spirituelle en général, nous ajouterons que les mouvements de l'âme ne sont point par définition contraires à l'impassibilité, car celle-ci n'est pas un état d'inertie : par exemple, la sainte colère est un mouvement de concentration et non une sortie hors de soi ; elle est comme une « incarnation » de la Colère divine dans le microcosme humain, qui doit alors être exempt de colère passionnelle. Le critère intérieur de la sainte colère est précisément le calme, tandis que la colère passionnelle entraîne l'être entier et fait oublier Dieu ; elle n'a pas de centre, c'est-à-dire elle est entièrement périphérique et dissipée. La sainte colère n'existe qu'en fonction d'un centre immobile, d'une vérité implacable qui la détermine ; le Christ, en chassant les marchands du temple, était impassible.

Mais revenons au fond du problème ; nous avons distingué la force persuasive du miracle d'avec l'évidence intellectuelle ; ces deux positions, répétons-le, sont loin de s'exclure, elles vont même toujours de pair, à un degré ou un autre ; le fait objectif ou externe de la Révélation est à la collectivité ce que la vision subjective ou interne de l'Intellection est à l'individu, là où celle-ci se produit. Les deux positions sont donc vraies, chacune à sa manière et dans le cadre de ses prémisses ontologiques ; et elles sont nécessairement liées, puisque

d'une part la raison suffisante du miracle est le déclenchement d'une évidence, et que d'autre part le miracle apparaît à la certitude intellectuelle comme une projection d'elle-même sur le plan des faits et des symboles.

FRITHJOF SCHUON.

LA GENÈSE DU TEMPLE HINDOU

(*suite*) (1)

Nous avons vu que le plan du temple hindou s'inscrit dans le *Vâstu-Purusha-mandala* ou *Vâstu-mandala*, le symbole géométrique qui résulte de la « quadrature » — selon les axes cardinaux — d'un grand cercle, projection du cycle solaire. Le *Vâstu-mandala* se présente ainsi comme une « cristallisation » de l'ordre cosmique, et c'est ce qu'affirme également sa subdivision en un certain nombre de carrés mineurs : chacun de ces carrés correspond à l'une des phases d'un cycle cosmique en même temps qu'à une fonction divine.

Il existe 32 types du *Vâstu-mandala*, comptant plus ou moins de carrés mineurs, mais deux sont les types « classiques » : les *mandalas* à 64 et à 81 carrés respectivement ; le premier se rattache d'une certaine manière au rôle des brahmanes et à l'aspect macrocosmique du symbole, tandis que le second se rattache au rôle des *kshattriyas* et à l'aspect microcosmique du *Vâstu-Purusha*.

Les nombres 64 et 81 sont des sous-multiples du nombre cyclique fondamental 25950, nombre des années contenues dans une entière précession des équinoxes : $64 \times 81 \times 8 = 25950$ (le sous-multiple 5 correspond au *Samvatsara*, le cycle de cinq années lunaires-solaires).

Le *mandala* contenant un nombre impair de carrés mineurs se distingue du *mandala* à division binaire par le fait que le premier comporte un carré central unique, la croix des axes cardinaux y étant représentée par deux bandes de carrés et non seulement par deux lignes d'intersection. Il y

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° d'oct.-nov. 1953.

a là une différence analogue à celle qui sépare deux degrés de la manifestation universelle ; il suffira d'en tenir compte pour ramener les constitutions internes des deux *mandalas* — à 64 et à 81 carrés respectivement — au même ensemble d'idées.

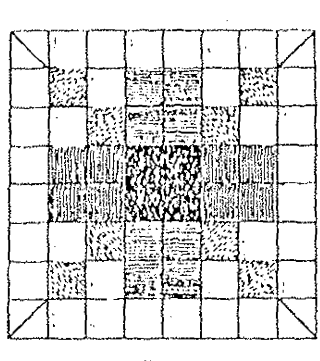


FIG. 1.

Schéma du *Vâstu-Purusha-mandala* à 64 carrés, selon l'*Agnipurâna*. En noir le *Brahmâsthana*.

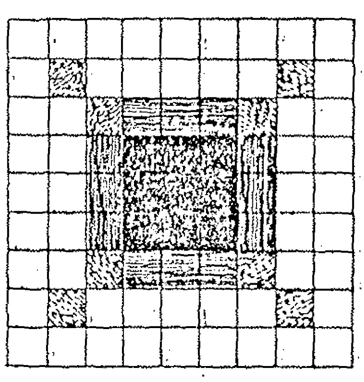


FIG. 2.

Schéma du *Vâstu-Purusha-mandala* à 81 carrés, selon le *Matsyapurâna*. En noir le *Brahmâsthana*.

Le *Vâstu-mandala* contient dans son milieu le *Brahmâsthana*, la « station de *Brahmâ* » ; dans le schéma à 8 × 8 carrés mineurs, elle occupe les 4 carrés centraux ; dans le schéma à 9 × 9 carrés, elle comprend 6. Sur ce champ s'élèvera la chambre du milieu, qui contiendra le symbole de la divinité titulaire du temple et qui est analogue à *Hiranyagarbha*, l' « embryon d'or », le germe lumineux du cosmos. Autour de ce lieu très sacré se situe une zone vouée aux « douze soleils », dont les prototypes divins sont les douze *Adityas* ; dans le *mandala* à 64 carrés, la zone entourant immédiatement le *Brahmâsthana* compte 12 carrés, correspondant aux 12 parties du cycle solaire ; dans le *mandala* à 81 carrés, les carrés de cette même zone s'élèvent à 16 : aux 12 stations solaires s'ajoutent ici les symboles des régions célestes. Dans l'un et l'autre type du *Vâstu-mandala*, la deuxième zone environnante — de 20 ou de 24 carrés respectivement — est également dominée par les *Adityas*, soit entièrement soit en partie;

le schéma de leurs « demeures » étant variable ; celui-ci exprimera cependant toujours le « rayonnement » de la Lumière divine à partir du centre vers les huit régions de l'espace : les quatre directions cardinales et les quatre directions intermédiaires (1). Ces directions sont par ailleurs associées aux huit planètes du système hindou (les cinq planètes proprement dites, le soleil, la lune et *Râhu*, le démon des éclipses). Quant aux carrés du bord, ils représentent le cycle lunaire : dans le *mandala* à 64 carrés, le bord à 28 compartiments correspond aux 29 mansions lunaires ; dans le *mandala* à 81 carrés, il s'y ajoute les « demeures » des quatre *Lokapâlas*, les gardiens des régions cardinales. Dans les deux cas, le cycle du bord est dominé par les 32 *Padadevatâs*, qui sont les régents de l'univers se reflétant dans les qualités de l'espace : leur hiérarchie se réfère à la division quaternaire de l'espace, selon la progression : 4 — 8 — 16 — 32 ; dans le *mandala* à 64 carrés, quatre couples de *Padadevatâs* occupent les coins du carré majeur (2).

Comme diagramme cosmologique, le *Vâstu-Purusha-mandala* fixe et coordonne les deux cycles du soleil et de la lune, cycles fondamentaux dont les rythmes divergents décrivent en quelque sorte le thème indéfiniment varié du devenir. Les deux types du *mandala* sont comme deux schémas complémentaires de cette résolution des cycles dans un seul et même ordre intemporel. A travers cet aspect cosmologique, le *Vâstu-Purusha-mandala* reflète la hiérarchie des fonctions divines. Dans son ensemble, il est le sceau de *Virâj*, l'intelligence cosmique issue du *Purusha* suprême (3).

1. Les douze Adityas se réduisent d'ailleurs essentiellement à huit, car huit d'entre eux forment des couples de complémentaires.

2. On aura remarqué l'analogie entre le *Vâstu-mandala* à 64 carrés et l'échiquier, dont l'origine hindoue est bien connue. L'échiquier est l'image de la terre et en même temps le symbole du cosmos entier, où se déroule le combat des *devas* et des *asuras*. Dans l'astrologie traditionnelle, tant hindoue qu'occidentale, le schéma de l'éclyptique, qui sert à tracer l'horoscope, est également carré. Mentionnons aussi le « *carré magique* », dont le symbolisme dérive de la théurgie et qui représente très exactement un *Vâstu-Purusha-mandala*, c'est-à-dire un diagramme de l'Esprit immanent à l'ordre cosmique.

3. Dans certains diagrammes cosmologiques de l'ésotérisme musulman,

apparente, que dépasse un axe vertical, l' « axe du monde », qui est censé traverser le corps du temple à partir du centre du *Garbhagriha*, le sanctuaire-caverne dans le cœur de l'édifice presque entièrement massif.

Le temple hindou n'a pas de fenêtres éclairant le sanctuaire ; celui-ci ne communique avec l'extérieur que par le couloir qui s'ouvre sur le portail. En revanche, les murs extérieurs sont le plus souvent ornés de niches qui enferment des images sculptées de *devas* et qui sont comme des fenêtres massives, par où la Divinité présente dans le sanctuaire se montre aux adorateurs accomplissant la circumambulation rituelle autour du temple. En règle générale, la chambre centrale du temple, qui s'élève au-dessus du *Brahmâsthana*, ne contient que le symbole de la Divinité, toutes les représentations figuratives étant réparties sur le vestibule et sur les murs extérieurs. C'est donc au dehors seulement que la Divinité unique se manifeste sous des formes anthropomorphes et multiples, que les pèlerins découvrent au fur et à mesure qu'ils progressent autour du massif de l'édifice sacré avec ses promontoires et ses ravins.

Dans le rite de circumambulation, le symbolisme architectural et plastique du temple, qui « fixe » les cycles cosmiques, devient à son tour l'objet d'une expérience cyclique : le temple est ainsi l'axe du monde autour duquel évoluent les êtres sujets au *Samsâra* ; il est le cosmos entier sous son aspect de loi immuable et divine.

Titus BURCKHARDT.

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE TRADITIONNELLE [1]

VII

On trouve dans les monuments antiques ou du moyen âge de la ville d'Autun l'application d'une formule traditionnelle comprenant un triple rapport géométrique, numérique et grammatical.

Cette formule se compose de deux figures géométriques, l'une carrée, l'autre circulaire. On obtient le côté du carré en ajoutant 14, nombre des phalanges de chaque main, à 45, nombre des unités contenues de 1 à 10 exclusivement. 10 est le nombre des doigts. 45 + 14 = 59. Le carré de ce nombre est 3.481.

On obtient le cercle en ajoutant 14 à 45 + 1 = 60, et en multipliant ce nombre par le nombre des 5 doigts plus l'unité 1 = 6 60 × 6 = 360.

Dans le premier calcul on avait retranché un doigt pour avoir 9. Ici on compte les 10 doigts en prenant le dernier non pour 10, mais pour 1. Ceci tient à ce que la couronne ou le zéro est, dans les principes de la science traditionnelle, le signe de l'infini, de l'incommensurable.

45 + 1 ou 46 multiplié par 6, c'est-à-dire par les 5 doigts plus 1 sans le nombre des phalanges de la main, donne 276. La différence qui existe entre 360 et 276 est 84.

La diagonale du carré qui a 59 pour côté est entre 83 et 84. Le carré de 83 diffère du carré de 84 par le nombre 19, c'est-à-dire les 14 phalanges de la main, plus les 5 ongles.

Si l'on ajoute à 360 83 + 84, on a 527 ; si l'on ajoute

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de mars 1947 et depuis octobre-novembre 1952.

84 + 84, on a 528. La mesure du cercle dont 84 + 84 ou 168 est le diamètre, se trouve entre 527 et 528.

La diagonale du carré qui aurait 60 unités de côté, serait très près de 85. Le cercle dont le diamètre est entre 85 × 2 et 85 + 84, c'est-à-dire entre 170 et 169, est 532, nombre qui qui résulte de la multiplication du nombre 19, signalé plus haut, par 28. 19 est le nombre de 14 phalanges, plus 5 ongles ; 28 est le nombre des phalanges des deux mains.

19 est le nombre des années du cycle lunaire, 28 est le nombre des années du cycle solaire. 582 est le nombre des années qui mesurent le retour périodique de la marche harmonique de ces deux astres.

La tradition a transporté à la main gauche le nombre 19 et les idées de division qu'il représente ; la main droite est restée comme le signe de la puissance nécessaire pour unir. La bénédiction opposée à la malédiction est figurée par la main gauche.

Dans la langue chaldéenne, qui est celle de la première organisation d'ouvriers en corps d'état historiquement attestée, 14 est le nombre du mot *IaD*, la main, 19 est le nombre de *IaDE*, jeter, lancer, avouer, confesser, louer. 28 est le nombre du mot *cHaIaI*, la vie.

Dans la forme hiéroglyphique de l'alphabet chaldéen, *IOD* représente un principe dans lequel on trouve 10 numérations, plus 2 fois 10 numérations, suivant que la lettre est lue simplement ou pleinement. *D* représente une porte, signe de liberté et de salut.

IaDE ajoute à la notion précédente *E* ou la lettre *HAe* signe de démonstration. Cette lettre lue *H* vaut 5, lue *HAe*, elle vaut 6. Elle représente le doigt, divisé en doigt supérieur et doigt inférieur, suivant la tradition (*Kabb. denud.* t. I, p. 261 et 145).

CHaIaI ou « la vie » se compose de la lettre *cHaITh*, qui signifie « la vie », et de deux fois la lettre *IOD*, ou de deux fois le mot « principe ». 10 + 20 = 30. *cHaITh* vaut 418 ; *H* indique un animal ; 418 + 20 ou deux *IOD* simples vaut

438, nombre du mot *TheLacH*, une fracture ; 418 ou la vie, plus un petit *IOD* = 10 et un grand *IOD* = 20, donne 448, nombre du mot *cHaThaM*, un anneau sigillaire placé au doigt de l'épouse. 418 ou la vie, plus deux grands *IOD*, deux grands principes, donne 458, nombre du mot *cHaThaN*, indiquant les noces et l'époux. Si l'on ajoute à 458 70, nombre de la lettre *AaIN* qui signifie un « œil », source de la vue, de la connaissance, mais aussi source des larmes, on a 528 ou la clef, *MaPhThacH* ; puis la pupille de l'œil, *BaThAaIN*, dont le nombre 532 égale le produit des deux mains, signe de l'artisan uni à ses frères par l'amitié, à son maître par l'amour et le respect.

Le cheval ailé, signe du chevalier hospitalier, guerrier et poète, vaut 532.

La balance, symbole du juge, du commerçant et du chimiste, vaut 532.

La vierge à l'épi, symbole du double travail agricole et spirituel, vaut 532.

Ces quatre notions forment 4 vierges, 4 roues, 4 chevaux, 4 unions des mains ; d'où naît le nombre 16 qui indique la prophétie et l'alphabet primitif attribué à Enoch, ou la dédicace, comme le char a été attribué à Elie, ou la force divine.

Le nom de *cHeNOCh* vaut 84. Le nom d'Elie, *ALIHV*, vaut 46 + 6. 83 est le figuier *PaG* ; 85 est la bouche, *PeH* 169 est le progrès *TsAaDE* ; 170 est le bâton *MaKeL* ; 168 est le secret, la pureté de l'union *cHaPP*.

46 est le temps de la conception.

276 est le temps de la gestation totale.

84, qui complète 360, est le nombre de la consécration. Anne la prophétesse avait 84 ans quand elle reçut Jésus au temple ; elle avait vécu 15 à 16 ans vierge, elle avait été mariée de 16 à 22, elle fut veuve pendant 62 ans. Anne, en hébreu *cHaIN*, signifie la grâce attachée à la notion du rite de la dédicace ou de la science d'Hénoch. Le vieillard Siméon, dont le nom signifie alliance de la grandeur et de l'humilité, indique la grâce d'initiation à la connaissance du grand char.

84 + 84, on a 528. La mesure du cercle dont 84 + 84 ou 168 est le diamètre, se trouve entre 527 et 528.

La diagonale du carré qui aurait 60 unités de côté, serait très près de 85. Le cercle dont le diamètre est entre 85 × 2 et 85 + 84, c'est-à-dire entre 170 et 169, est 532, nombre qui qui résulte de la multiplication du nombre 19, signalé plus haut, par 28. 19 est le nombre de 14 phalanges, plus 5 ongles ; 28 est le nombre des phalanges des deux mains.

19 est le nombre des années du cycle lunaire, 28 est le nombre des années du cycle solaire. 582 est le nombre des années qui mesurent le retour périodique de la marche harmonique de ces deux astres.

La tradition a transporté à la main gauche le nombre 19 et les idées de division qu'il représente ; la main droite est restée comme le signe de la puissance nécessaire pour unir. La bénédiction opposée à la malédiction est figurée par la main gauche.

Dans la langue chaldéenne, qui est celle de la première organisation d'ouvriers en corps d'état historiquement attestée, 14 est le nombre du mot *IaD*, la main, 19 est le nombre de *IaDE*, jeter, lancer, avouer, confesser, louer. 28 est le nombre du mot *cHaIaI*, la vie.

Dans la forme hiéroglyphique de l'alphabet chaldéen, *IOD* représente un principe dans lequel on trouve 10 numérations, plus 2 fois 10 numérations, suivant que la lettre est lue simplement ou pleinement. *D* représente une porte, signe de liberté et de salut.

IaDE ajoute à la notion précédente *E* ou la lettre *HAe* signe de démonstration. Cette lettre lue *H* vaut 5, lue *HAe*, elle vaut 6. Elle représente le doigt, divisé en doigt supérieur et doigt inférieur, suivant la tradition (*Kabb. denud.* t. I, p. 261 et 145).

CHaIaI ou « la vie » se compose de la lettre *cHaITh*, qui signifie « la vie », et de deux fois la lettre *IOD*, ou de deux fois le mot « principe ». 10 + 20 = 30. *cHaITh* vaut 418 ; *I* indique un animal ; 418 + 20 ou deux *IOD* simples vaut

438, nombre du mot *TheLacH*, une fracture ; 418 ou la vie, plus un petit *IOD* = 10 et un grand *IOD* = 20, donne 448, nombre du mot *cHaThaM*, un anneau sigillaire placé au doigt de l'épouse. 418 ou la vie, plus deux grands *IOD*, deux grands principes, donne 458, nombre du mot *cHaThaN*, indiquant les noces et l'époux. Si l'on ajoute à 458 70, nombre de la lettre *AaIN* qui signifie un « œil », source de la vue, de la connaissance, mais aussi source des larmes, on a 528 ou la clef, *MaPhThacH* ; puis la pupille de l'œil, *BaThAaIN*, dont le nombre 532 égale le produit des deux mains, signe de l'artisan uni à ses frères par l'amitié, à son maître par l'amour et le respect.

Le cheval ailé, signe du chevalier hospitalier, guerrier et poète, vaut 532.

La balance, symbole du juge, du commerçant et du chimiste, vaut 532.

La vierge à l'épi, symbole du double travail agricole et spirituel, vaut 532.

Ces quatre notions forment 4 vierges, 4 roues, 4 chevaux, 4 unions des mains ; d'où naît le nombre 16 qui indique la prophétie et l'alphabet primitif attribué à Enoch, ou la dédicace, comme le char a été attribué à Elie, ou la force divine.

Le nom de *cHeNOCh* vaut 84. Le nom d'Elie, *ALIHV*, vaut 46 + 6. 83 est le figuier *PaG* ; 85 est la bouche, *PeH* 169 est le progrès *TsAaDE* ; 170 est le bâton *MaKeL* ; 168 est le secret, la pureté de l'union *cHaPP*.

46 est le temps de la conception.

276 est le temps de la gestation totale.

84, qui complète 360, est le nombre de la consécration. Anne la prophétesse avait 84 ans quand elle reçut Jésus au temple ; elle avait vécu 15 à 16 ans vierge, elle avait été mariée de 16 à 22, elle fut veuve pendant 62 ans. Anne, en hébreu *cHaIN*, signifie la grâce attachée à la notion du rite de la dédicace ou de la science d'Hénoch. Le vieillard Siméon, dont le nom signifie alliance de la grandeur et de l'humilité, indique la grâce d'initiation à la connaissance du grand char.

les chameaux représentent les philosophes. L'histoire nomme les enfants d'Hermès, les servants d'autel, *camires*, *cabires*, *camilles*, *cabiles*. D'après les traditions chrétiennes de l'Orient, Hermès est une expression imparfaite de la science d'Hénoch, ou de la dédicace.

La reine du midi avait eu pour insigne le soleil et la lune. Une nouvelle reine s'avance. Son nom signifie conversion. Elle est conduite par un quadrige, ayant Hénoch et Elie pour paranymphes. C'est l'organisation des *équiles* ou la chevalerie, par laquelle les sages de l'Occident se lient aux mages de la Chaldée. La sunamite vient en effet de l'Occident. Le temple n'est plus seulement la représentation du monde géométrique, la beauté de ses formes est empruntée des beautés du corps humain.

Enfin, l'humanité se présente sous une quatrième face : c'est une jeune fille acéphale. Semblable à la fleur des champs, elle est cueillie par les mains de la providence qui lui rendent son divin chef.

La loi de secours mutuel du compagnonnage des travailleurs est la forme humaine d'une union que la foi chrétienne élève au degré sublime de la charité.

Le char ou carré sacré est la connaissance du mystère du Tétragrammaton, qui montre dans la somme de ses nombres impairs la racine incommensurable d'où procède le nom du Sauveur divin, *IeSVAa* ; le nombre de ce nom est semblable à la mesure du cercle qui a pour diamètre la double diagonale d'un carré sur lequel le mot grâce se trouve écrit 4 fois, et le mot dédicace 2 fois. La somme des nombres pairs du tétragrammaton montre l'union de deux anges dans l'antagonisme des devoirs opposés. $91 + 91 = 182$.

Les chameaux indiquent le même nombre sauveur dans les roues du char, qui sont la balance astronomique, la balance judiciaire, la balance de la nuit du mystère, la balance de la lumière, de la révélation.

Le quadrige indique dans le cheval ailé le concours progressif de la couleur blanche de l'Orient, de la couleur noire

du midi, de la couleur rouge de l'Occident, de la couleur variée du nord.

Les mains indiquent le travail matériel, le travail spirituel, le travail de justice, le travail de miséricorde.

Le char donne 532, la balance donne 532, le cheval ailé donne 532, les mains donnent 532, 532 est le nombre du Sauveur *IeSVAa.*

Le char patriarcal était devenu chez les gentils le char oppresseur de *laggathnatha*, de Cybèle, de la grande et de la petite Ourse. Les sages s'étaient fait adorer comme des dieux.

Les quatre faces de l'Evangile ont rendu à l'unité divine, avec sa puissance créatrice, sa puissance conservatrice.

Explication des 4 roues du char primitif : les quatre Evangiles révèlent la pensée providentielle de l'incarnation du verbe divin, juge des hommes, lumière des hommes, modèle des hommes.

L'astrologie judiciaire et la magie avaient répandu dans le monde un odieux fatalisme, une multitude de rites superstitieux et cruels.

Les trois Cabires persans, les trois Kérès grecques, les trois Parques latines, les trois Walkyries scandinaves avaient profané la belle idée de justice et de miséricorde des enfants d'Abraham dans d'imparfaites chevaleries. La table de marbre des sévirs augustales et la table ronde des chevaliers d'épée avaient confondu la bienfaisance et la dépravation dans les orgies de la déesse Flora.

Les quatre triades apostoliques qu'on remarque dans les tableaux traditionnels de la cène sont les 4 chevaux du quadrige qui a parcouru la terre afin d'y restituer par les 4 Evangiles la notion de l'honneur qui est le respect dû à Dieu, à la société, au père de la patrie, et à la femme. L'Eglise est la sainte commune.

Enfin, les mains sont les œuvres catholiques qui ont donné à l'enseignement de l'Evangile la sanction du succès, gage infaillible d'une œuvre divine.

Le doigt de la vengeance, le doigt de l'esclave, le doigt de

l'impudicité et le doigt du secret traditionnel, ont été vaincus par le doigt de Dieu.

Les pasteurs ont entendu la bonne nouvelle de paix annoncée aux hommes de bonne volonté.

Les mages ont été guidés par la mystérieuse étoile vers la lumière de la grâce.

Les chevaliers sont devenus, par la vertu de la croix, des guerriers et des poètes sans peur et sans reproche.

Les bons compagnons seront par toute la terre la preuve vivante de la puissance de la foi et des avantages féconds qu'elle procure.

L'homme ne peut étudier ses mains sans y lire avec le nombre du nom de son Sauveur les idées d'unité et de distinction, d'amour et de travail. C'est en Dieu seul que réside le principe de l'union inaltérable, parce que lui seul suffit à tout. 288, ou l'action du divin esprit, réuni à 26 ou la vie infinie, donne *SchaDdaI* = 314, ou le Dieu souverain qui suffit à tout. Ajoutez à 314 le nombre 118 de la loi *cHveKI* (2) vous aurez 532 ou le nombre de l'harmonie qui sauve. Cette loi est celle de la charité, l'harmonie qui réunit en effet toutes les aptitudes dans un seul principe qui est le Dieu-homme chef unique de la société moderne.

L'alphabet indostani réunit l'arabe au sanscrit, c'est-à-dire la langue de la révélation à la langue naturelle, la langue des patriarches et de l'Orient. Cet alphabet est celui dont les formes imitent des feuilles.

L'alphabet qui multiplie par le langage des dix doigts, ou le calcul, les 16 notions du char prophétique et prend l'arbre pour symbole, est l'alphabet chaldéen.

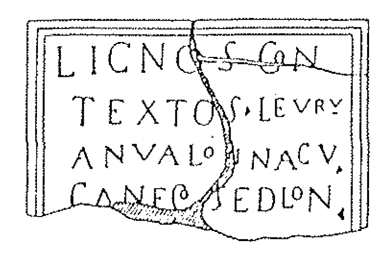
La numération par signes carrés ou oblongs, semblables à des pierres d'échantillon, est celle du calendrier des Cophtes ou Egyptiens mêlés.

L'alphabet dont les signes ressemblent à des clefs combinées à des feuilles, est l'arabe des inscriptions, l'écriture cufique.

Toutes ces langues sont représentées dans la Bible, et

chacune d'elles se rapporte aux traditions de chacune des 4 grandes divisions de l'organisation sociale, représentée par les *equites, dendrophori, centonarii et fabri*. Nous avons donc pu essayer de comparer les traditions de la langue radicale de ces 4 idiomes aux traditions des diverses portions de l'édilité antique, surtout en considérant l'organisation des « sévirs augustales », formée des traditions des divers sacerdoces des peuples soumis à l'empire romain.

C'est d'après ce principe, qu'appliquant à l'œuvre des édiles gallo-romains la méthode d'investigation à l'aide de laquelle on explique les formules de la franc-maçonnerie et du compagnonnage nous avons restitué comme il suit l'inscription trouvée près de la place probable du *forum* antique d'*Augustodunum* (Autun).



LVacH-NoVS, tabularium refugii et Floræ.

ChoEN-TheCh-ToVS, vaticinans disposui et coaptavi volitans.

LcHBVR-AN-BaL-AON-NaKaV, comiti libero ibi conjunxi pauperem avulsum.

cHaiNe-ChoVS, gratiæscyphus,

ShaD-LON, mamilla civitatis.

« J'ai préparé, organisé, assemblé le *tabularium* et l'asile de Flore, par la puissance des augures et le pouvoir consécrateur de mes ailes. Au citoyen libre, j'ai uni le pauvre exilé, moi qui suis la coupe d'où coule la grâce et la mamelle d'où sort le lait nourricier de la cité ».

On doit se rappeler que la mosaïque du temple de Bibracte

(3) On attribue l'invention de l'arbalète aux Phéniciens. L'arbalète indique l'instrument géometrique nommé « bâton de Jacob ».

Mgr DEVOUCOUX.

(A suivre)

LES REVUES

La revue littéraire *Cahiers du Sud* aborde fréquemment, d'une façon assez étendue, des sujets qui touchent plus ou moins directement aux idées traditionnelles et à l'histoire de l'ésotérisme. Une large part du n° 308 est consacrée à *Langage et poésie chez Dante*. Signalons l'article de M. Augustin Renaudet sur *Apollon dans la Divine Comédie*, où l'auteur voit dans le dieu solaire grec « la mystérieuse et divine influence qui élève l'intelligence humaine au-dessus d'elle-même, lui permet de concevoir dans l'éclair d'une intuition certains rapports inaperçus entre les choses, entre les êtres, entre l'homme et le monde, entre l'homme et Dieu ». Il ajoute : « par le fait que Dante a voulu donner à cette influence démoniaque le nom d'un dieu grec, le plus éclatant de tous et le plus beau, il a créé, entre la pensée antique, dans ce qui fait sa profondeur et sa maîtrise, et, d'autre part, la pensée chrétienne, dans ce qu'elle a de plus essentiellement spirituel, un lien et un accord, à la fois visible et mystérieux ». Sans doute, mais pourquoi parler à ce propos de « l'humanisme de Dante », là où il s'agit de l'accord des révélations supra-humaines ? — M. André Pézard donne un choix de textes de la *Vita Nuova*, du *Convivio* et du *De vulgari eloquentia* dont l'intérêt est d'autant plus grand qu'aucune traduction française de ces œuvres ne se trouve actuellement dans le commerce. Dans le même numéro, M. Paul Arnold, qui fait preuve d'une impressionnante érudition en ce qui concerne les œuvres des XVIe et XVIIe siècles à caractère symbolique et ésotérique, nous donne une substantielle étude sur ce qu'il appelle l'*Occultisme élisabéthain*, et nous révèle un aspect généralement peu connu de l'Angleterre puritaine. A vrai dire, il s'agit surtout d'œuvres littéraires reflétant une vulgarisation de conceptions initiatiques et d'éléments de sciences traditionnelles, car, comme le dit l'auteur, « ce serait une erreur grossière de croire que de telles doctrines étaient le fait d'un cénacle, fraternité ou société secrète à l'image des francs-maçonneries actuelles. Il s'agissait alors de courants d'idées qu'on discutait sur la place publique et dans les tabagies des tavernes, et non dans les clubs clandestins ». Aussi ces œuvres ont-elles un caractère très mêlé, témoignant tantôt d'une aspiration et de connaissances spirituelles, tantôt d'une volonté de puissance et de préoccupations magiques. L'auteur se livre à d'intéressants rapprochements entre *La reine des fées* de Spenser, *Le Marchand de Venise* de Shakespeare et les *Noces chymiques de Christian Rosencreutz* qui lui paraissent relever d'une même tradition occulte. Etant donné le rôle politique joué par ce personnage, il n'est pas indifférent de signaler que Sir Walter Raleigh, le

colonisateur de la Virginie, qui fut le favori de la sinistre Elisabeth, paraît avoir été le protecteur de la plupart des écrivains de tendances mystico-ésotériques de son époque. C'est dire que l'orthodoxie traditionnelle de ce courant est fort sujette à caution, ce qui d'ailleurs ne rend pas son étude moins intéressante quant à l'histoire de la Chrétienté et, à ce point de vue, nous ne pouvons que souhaiter de voir M. Paul Arnold poursuivre ses travaux dans ce sens.

— Dans le nº 312 de la même revue, M. Georges Duby formule des remarques intéressantes dans un article intitulé *De l'ordre à l'inquiétude dans la pensée médiévale.* Il souligne très justement le brusque changement de climat de la Chrétienté à l'aube du XIVe siècle : « auprès du XIIIe siècle, le XIVe et le XVe sont des âges sombres, des âges de violence et de désordre. Ces nations, entre lesquelles la Chrétienté s'est divisée, se sont trouvées tout de suite hostiles ». Parmi les manifestations extérieures de ce changement, l'auteur note très justement l'importance prise par l'argent et la naissance des premières entreprises capitalistes. Nous parlons de manifestations extérieures, car la naissance du capitalisme suppose déjà l'abandon des vertus traditionnelles : la vertu de charité et la « vertu d'imprévoyance » si formellement ordonnée par la quatrième demande de l'oraison dominicale. Nous retrouvons M. Paul Arnold avec un article sur *Le « Songe » de Descartes* qui est un chapitre détaché d'un ouvrage en préparation sur l'histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie. M. Arnold, qui a dépouillé systématiquement l'énorme littérature rosicrucienne allemande et anglaise des XVIIe et XVIIIe siècles pense être en mesure d'établir qu'à ses débuts, de 1614 à 1630 au moins, le mouvement philosophique connu sous ce nom ne fut pas le fait d'une société secrète mais d'un groupe de luthériens plus ou moins orthodoxes. Par suite, Descartes n'a pu, comme certains l'ont prétendu, être affilié à une fraternité qui n'existait pas, du moins de son temps : « tous ces prétendus indices d'une appartenance de Descartes à une Société initiatique possédant des rites et une science miraculeuse ne reposent sur aucun fondement et s'effritent pour peu qu'on les considère de près ». Par contre, il paraît évident que Descartes a eu connaissance de la littérature dite « rosicrucienne » qui était si répandue alors dans tout le monde lettré, et notamment des *Noces Chymiques* attribuées à Valentin Andreae dont il a déjà été fait mention plus haut. Le récit du « songe » de Descartes présente en effet des analogies troublantes avec cet ouvrage.

JEAN REYOR.

TABLE DES MATIÈRES

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1275. — Imprimerie Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 12-53